

Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina*

ANA ISABEL BUESCU

FCSH/CHAM
anabuescu@netcabo.pt

Resumo: Este artigo tem como objectivo sistematizar algumas reflexões sobre a santidade no século XVI, num contexto social preciso, que é o da corte de D. João III e de D. Catarina. Procurando evidenciar como a santidade tem sido objecto de estudo pela historiografia, dá-se relevo a alguns aspectos particulares, na sua estreita relação com o mundo cortesão: os santos e os nomes, a iconografia régia, o mundo das relíquias que, além de “pedaços de santidade” eram também, em termos sociais, e aqui dinásticos, objecto de distinção. Tudo isto num mundo que, na sua visão do cosmos, das coisas e dos homens, se dividia ainda, em significativa medida, entre o sagrado e o profano.

Palavras-chave: Corte, Santidade, Relíquias, Testamentos, Peregrinações, “Santos vivos”.

Abstract: The object of this paper is to produce some reflection about holiness in the Portuguese court of King John III and Queen Catherine, in the sixteenth century. Aiming at pointing out how holiness has been a subject of study by historiography, we will give relevance to some aspects in their close relationship with the courtly world: saints and names, the royal iconography, the world of relics, which besides being “pieces of holiness” were also object of social and dynastic distinction. All this in a world that in its vision of the cosmos, of objects and men was still significantly divided between the sacred and the profane.

Keywords: Court, Holiness, Relics, Wills, Pilgrimages, “Living saints”.

* Por decisão da autora, o texto não segue o Acordo Ortográfico de 1990.

Estudando aspectos, momentos, contextos e protagonistas da corte portuguesa no século XVI, fui convidada para reflectir, no quadro do tema do Seminário de História Religiosa na Época Moderna, sobre «Os Santos na Corte de D. João III e de D. Catarina». Enquanto modernista, não sendo embora uma estudiosa da história religiosa em qualquer das suas vertentes, muitas delas necessariamente me interessam de forma central, no âmbito da procura de um entendimento mais próximo de práticas e de crenças, volições e acções que habitam a corte régia no século XVI.

Desde logo, o meu ponto de vista não será o da História religiosa num sentido mais “clássico” ou mais estrito do termo, mas o de apontar algumas das modalidades que a santidade reveste na corte de D. João III e de D. Catarina. Os eixos que orientam a minha perspectiva e a minha visão da problemática são definitivamente condicionados pelo lugar de observação em que me coloco, ou seja, a corte.

Como notou Joaquim de Carvalho na sua intervenção na sessão inaugural do Seminário, esta não é uma questão menor. A extrema complexidade das respostas quando nos perguntamos porque há religião, porque há santidade, convergem em várias questões e caminhos profundamente interpelantes, como sejam o lugar da santidade na piedade católica, a reflexão sobre as práticas historiográficas sobre a santidade, como se “constrói” um santo, e, finalmente – aquela que para nós é aqui central – compreender as várias formas de santidade conforme os contextos e meios sociais (a corte, a chamada “cultura popular”, de que forma, onde e como se cruzam ou se afastam ...).

Tal como também José Pedro Paiva tinha já enfatizado na intervenção de abertura no Seminário sobre *O Clero*, em 2008, a característica maior do clero é a sua condição profundamente heterogénea, a essencial dissemelhança existente no interior dessa massa imensa, dessa categoria que é o clero na Época Moderna. Só tendo em conta essa realidade e partindo dessa asserção estruturante é possível estudá-lo na sua extraordinária complexidade. Também a santidade não é uma só, sob o ponto de vista que aqui privilegiamos; ela parece tomar diferentes tonalidades conforme os lugares onde se manifesta, onde é vista, onde encontra reconhecimento ou não, onde é acarinhada e vivificada, onde se vai apagando. Há concepções e usos diferenciados da santidade na Época Moderna – uso devocional, social, até político; existe, em certos momentos e em certos casos, uma relação íntima e prestigiante entre linhagem e santidade. Estou a lembrar-me de D. Miguel da Silva, de quem ainda falaremos, e da irradiação, também de ordem linhagística, dos seus tios santos. Há vários modelos de santidade. Santidade em vida, santidade na morte, as relíquias que, incandescendo, testemunham a taumaturgia dos santos, o seu poder sobre o mundo dos vivos. O santo para o qual se olha, se apela ou se venera depende numa medida não despidiêda do olhar e do impulso do crente, que é sempre um olhar social, além de religioso e devocional ... Em suma, numa perspectiva global, falar de santos, santidade e de intercessão – a que

a Igreja dispensou, como não podia deixar de ser, uma crucial importância teológica e doutrinal¹ –, nas suas diferentes modalidades e mecanismos, é uma questão fundamental para compreendermos de forma mais nítida o lugar das crenças na antiga sociedade².

Por isso, a corte, que é o nosso ponto de observação, é um lugar que reverbera sobre e perante a santidade de idênticas mas também de outras maneiras que outros lugares onde a santidade existe e se manifesta. Como observou Joaquim de Carvalho e penso que todos nós, historiadores, partilhamos, é necessário partir da noção de que o lugar condiciona a visão, o reconhecimento e o uso da santidade. A corte é um lugar e um meio social diferente desses outros lugares onde há santidade, como o deserto, o eremitério, o mosteiro, o convento ou mesmo o tecido urbano, o que não significa que não haja intersecções e fundos comuns – e o culto das relíquias, prática antiga e enraizada que virá a ser hiperbolizada pela cultura contra-reformista e pela tangibilidade barroca, aí está para o demonstrar: evoquemos dois exemplos-chave relativos ao século XVI, que recobrem todos os outros que aqui poderíamos trazer.

O primeiro, em que grandes e pequenos, nobres e humildes, ricos e pobres, homens e mulheres, rumavam em massa à Igreja da Madre de Deus, fundada em 1509 pela rainha D. Leonor, irresistivelmente atraídos pela extraordinária colecção de relíquias possuídas pelo mosteiro, que, de fundação socialmente bem definida, rapidamente se transformou em importantíssimo lugar de peregrinação, sobretudo após a doação do imperador Maximiliano I, em 1519, que o magnífico conjunto retabular de Santa Auta emblematiza, ao fixar em tela o itinerário das relíquias e a sua solene entrada na Madre de Deus³, e que continuou a concitar a devoção da realza⁴. Aquando da sua estadia em Portugal para ser jurado rei e recolher a coroa portuguesa, Filipe II (1527-98) escrevia a 2 de Outubro de 1582, de Sintra, às infantas suas filhas, constatando que não havia em Portugal tantas relíquias como em Espanha, mas acrescentando «*aunque en la Madre de Dios de Enxobregas hay cuerpos de santos*»⁵. Percebe-se que os corpos inteiros fossem objecto da maior devoção, pois neles se configurava a santidade em forma de corpo intocado pela corrupção. Entende-se, também, neste mesmo sentido, o significado devocional da súplica da câmara de Amarante a D. João III, em 1539,

1 Cf. Barbara Faes de Mottoni – Quelques aspects de la doctrine de l'intercession dans la théologie de Bonaventure et de Thomas d'Aquin. In Jean-Marie Moegin (org.) – *L'intercession du Moyen Âge à l'Époque Moderne: autour d'une pratique sociale*. Genève: Droz, 2004, p. 105-126. V. a síntese de André Vauchez, "Intercession des saints" em André Vauchez (dir.) – *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age*. Paris: Cerf, 1997, sobretudo p. 788.

2 V. o conjunto de textos reunidos na obra *L'intercession...*, citada na nota anterior.

3 Painéis do *Retábulo de Santa Auta*, c. 1522, Mestre desconhecido (oficina de Lisboa). Lisboa, MNAA.

4 E alvo de frequentes e importantes esmolas por parte dos monarcas, que continuaram a distinguir este mosteiro de fundação régia. V., por exemplo, a ordem de D. Catarina para se entregar à abadessa da Madre de Deus a importante soma de 40 000 reis de esmola em 23 de Maio de 1556. ANTT, P. I. mç. 98, doc. 70.

5 Carta de Filipe II às infantas Isabel Clara Eugénia e Catarina Micaela, filhas do seu terceiro casamento com Isabel de Valois, de 2 de Outubro de 1581, publicada por Fernando Bouza – *Cartas de Felipe II a sus hijas*. Madrid: Ed. Akal, 1998, doc. VIII, p. 59. Agradeço a Daniela Major o acesso a este livro na sua edição original.

invocando a antiga promessa de D. Manuel em dar a casa e rendas para a edificação de um mosteiro da Ordem de S. Domingos para depósito do corpo de São Gonçalo⁶.

Para um período mais tardio no século, o destaque vai naturalmente para a Igreja de São Roque, entregue por D. João III à Companhia de Jesus em 1553. S. Roque possuía um notável conjunto de relíquias desde a sua fundação, mas viu-se enriquecida com a célebre doação de D. João de Borja e de sua mulher, a portuguesa D. Francisca de Aragão, em 1588. Filho do jesuíta Francisco de Borja (de quem ainda falaremos), e de D. Leonor de Castro Melo Menezes, que fora dama predilecta da imperatriz D. Isabel, D. João fora embaixador em Lisboa e em Praga, na corte do imperador Rodolfo II, e o extraordinário conjunto doado a São Roque era constituído por relíquias quase todas relativas a santos e santas que viveram na Europa Central e de Leste. Ao virem para Lisboa em vez de terem como destino o Escorial, como chegou a estar pensado, as relíquias de Juan de Borja foram determinantes para que S. Roque se tornasse, naquele final de um século tomado pela espiritualidade e pela sensibilidade contra-reformistas, um lugar único de peregrinação na Lisboa do tempo, sobretudo nas ocasiões litúrgicas em que os altares eram descobertos e os relicários expostos ao fervor e devoção dos fiéis⁷.

Para a reflexão sobre a santidade e o santo no lugar e na sua articulação sobre a corte, destacam-se os trabalhos e a investigação de José Adriano de Freitas Carvalho, da Universidade do Porto, que queremos aqui evocar, nomeadamente os seus estudos sobre D. Leão de Noronha, ou Simão, o “sapateiro santo”⁸. São estudos que procuram, precisamente, através de casos concretos, encontrar os pontos de intersecção entre santidade e corte na Época Moderna. Num outro plano, também os trabalhos de João Francisco Marques sobre os confesores dos reis portugueses, a preeminência desta ou daquela ordem no privilégio de ouvir a confissão do rei, num papel que era religioso e político, se situam num plano de análise em que o pano de fundo é, também ele, a corte; ou ainda de Maria Idalina Resina Rodrigues sobre Fr. Luís de Granada. Sem pretensão de exaustividade, é ainda necessária uma referência aos trabalhos de Maria de Lurdes Correia Fernandes, nomeadamente o seu estudo sobre o *Agiológio Lusitano* de Jorge Cardoso, Pedro Vilas-Boas Tavares e Zulmira Santos, também da Universidade do Porto⁹. As *Actas* do colóquio promovido pelo Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto sobre *Espiritualidade e*

6 Cf. ANTT, carta de 7 de Setembro de 1539, CC, P. I, mc. 65, doc. 69.

7 Descritas por Padre Manoel de Campos – *Relação do solemne recebimento que se fez em Lisboa às santas relíquias, que se levaram à Igreja de S. Roque da Companhia de JESV em 25 de Janeiro, pelo licenciado Manoel de Campos*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1588. V. José Adriano de Freitas Carvalho – Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa, 1588) e em Santa Cruz (Coimbra, 1595): Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia. *Via Spiritus*. 8 (2001) 95-155.

8 Para lá de outros estudos de diferente natureza, como a importante publicação, dirigida por Freitas Carvalho, da *Bibliografia Cronológica da literatura de Espiritualidade em Portugal: 1501-1700*, obra editada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, em 1987.

9 V. o recente balanço de Zulmira Santos – A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas. *Lusitania Sacra*. 21 (2009) 249-261.

corte em Portugal (séculos XVI a XVIII), publicadas em 1993, de que destacamos ainda o estudo de Diogo Ramada Curto sobre a capela real, são um marco de referência neste território pouco explorado. Havendo embora outros trabalhos sobre o tema, destacaremos ainda a tese de doutoramento de Carlos Moura, *A Escultura de Alcobaça e a Imaginária Monástico-Conventual (1590-1700)* onde se faz um importante estudo e levantamento desse mundo da tangibilidade religiosa que é o mundo das relíquias, no que diz respeito a Alcobaça. Também aqui, apesar de se tratar do conjunto de relíquias de um mosteiro, se torna evidente a ligação entre o poder social e simbólico da posse e transmissão das relíquias dos santos e o mundo da corte e, de uma maneira ou outra, daqueles que dela se encontram próximos ou nela são actuates. A recente tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, da autoria de Rosa Maria dos Santos Capelão é também um importante contributo para o entendimento das relíquias no “corpo de crenças” da antiga sociedade¹⁰. E, claro, envolvendo tudo, a obrigatória referência aos estudos de José Sebastião da Silva Dias sobre religião e cultura no Portugal do século XVI¹¹.

Aproximando-nos da nossa perspectiva central, falar dos santos na corte de D. João III e de D. Catarina é falar do contexto em que também eles, como indivíduos mas também como reis, se inserem, ou seja, num tempo de mudança; de uma mudança profunda e de múltiplos contornos nos caminhos de uma catolicidade que, atingida pela crise, pela contestação e pela ruptura, procurava encontrar um rumo entre tradições e legados, e um futuro ainda tocado pela incerteza¹². Mas era precisamente nesse “interstício” da história que D. João e D. Catarina, a sua corte e os seus nobres viviam, movimentando-se, no que tocava a santos e a santidade, num espaço de devoção e de crença que unia santos mortos e santos vivos, numa sociedade de heróis, de vítimas e de santos¹³.

Para falar de santos e de reis é necessário, em primeiro lugar, falar de nomes. Assim, serão eles o primeiro objecto de reflexão em torno da santidade na corte portuguesa reinando D. João III e D. Catarina. O nome de cada um fixava-se pelo baptismo, que ao tempo implicava bem mais do que um parentesco simbólico, quando a criança entrava na igreja de Cristo e recebia nome. Esta escolha nunca era aleatória. Sendo sempre um assunto de família, como observou Iria Gonçalves¹⁴, no caso da

10 Cf. Rosa Maria dos Santos Capelão – *El culto de Reliquias en Portugal en los siglos XVI-XVII: contexto, norma, funciones y simbolismo*. Dissertação de doutoramento. Porto: FLUP, 2011.

11 Cf. José Sebastião da Silva Dias – *A Política Cultural da Época de D. João III*. 2 Vol. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969; José Sebastião da Silva Dias – *O Erasmismo e a Inquisição: o processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, 1975.

12 Para uma panorâmica rigorosa e geral da época, v. Carlos Moreira Azevedo (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Coord. João Francisco Marques; António Camões Gouveia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

13 Cf. Jean Marie Apostolides – *Héroïsme et victimisation: une histoire de la sensibilité*. Paris: Cerf, 2011, p. 61-67. Agradecemos a António Camões Gouveia a referência desta obra.

14 Cf. Iria Gonçalves – O nome. In José Mattoso (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal: a Idade Média*, coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Temas e Debates, 2010, p. 198-225.

realiza o nome transmitia linhagem e memórias dinásticas. Sob o ponto de vista religioso, ligando a criatura então nascida a um santo da imensa legião de santos católicos, era natural que o nome então recebido prefigurasse uma futura devoção particular. Quer no caso de D. João III relativamente a S. João Baptista, quer de D. Catarina em relação a Santa Catarina, sabemos, até por elementos iconográficos e outros, de substância, que essa devoção existiu.

Para além dos retratos de corte, laicos e majestáticos, produzidos por Antonio Moro na sua estadia em Portugal, em 1552, inaugurando, de acordo com Annemarie Jordan, o retrato de corte em Portugal¹⁵, os outros retratos de D. João III e D. Catarina são retratos de teor e finalidade diferentes, evidenciando a sua devoção onomástica. Da sua infância e puerícia, existem apenas dois retratos do príncipe D. João. O primeiro encontramos-lo nos vitrais, datados de c. 1514, da capela-mor do Mosteiro da Batalha que representam, face a face, os respectivos doadores, o rei D. Manuel e a rainha D. Maria, em oração. No vitral em que figura D. Manuel, junto do monarca encontram-se três crianças, a mais velha das quais retrata presumivelmente o príncipe D. João, e as mais pequenas os infantes D. Luís e D. Fernando. Em posição simétrica, junto da rainha D. Maria, também em atitude de oração, estão três figurinhas femininas, certamente as suas filhas as infantas D. Isabel, D. Beatriz e D. Maria.

O outro retrato do príncipe D. João consta de um painel proveniente do Convento de Nossa Senhora da Serra, de fundação dominicana, próximo de Almeirim – terra de caça, de grande predileção da monarquia portuguesa, onde os reis tinham paço que frequentemente habitavam – convento que o rei D. Manuel dotou largamente, ordenando a realização de um conjunto retabular que se calcula de grandes proporções, colocado na capela-mor, «em que se mandou retratar com a rainha Dona Maria; e depois todos seus filhos e filhas»¹⁶. Não se trata, também aqui, de um retrato de corte, mas antes de uma figuração que, tal como o vitral da Batalha, privilegia uma imagem que remete para a esfera da devoção e da espiritualidade. A tela (c. 1515-1518), de tradição luso-flamenga de que faziam parte os retratos de doador, retrata D. João ricamente vestido, acompanhado de, com as mãos postas, ajoelhado perante um livro de orações; o seu rosto, sobre o redondo, enquadrado pelo cabelo que lhe cai sobre os ombros e com franja, ostenta uma expressão grave e talvez um pouco melancólica¹⁷. Tutelarmente, acompanha-o São João Baptista que, apresentando-se, de acordo com a tradição bíblica, vestido de forma humilde e com o cordeiro místico, seu principal atributo iconográfico, com a mão toca o príncipe no manto, parecendo orientá-lo e

15 Cf. Antonis Mor – *Retrato de D. João III*. Madrid: Museu Lázaro Galdiano; Antonis Mor – *Retrato de D. Catarina*. Madrid: Museu del Prado, ambos pintados no paço de Almeirim, em 1552.

16 Fr. Luís de Sousa – *História de S. Domingos*. Vol. 2. Porto: Lello & Irmão, 1977, p. 1140.

17 Cf. Autor desconhecido – *O príncipe D. João e S. João Baptista*. Mestre da Lourinhã, 1515-1518. Lisboa: MNAA. Annemarie Jordan – *Retrato de corte em Portugal: o legado de António Moro (1552-1572)*. Lisboa: Quetzal, 1994, 146-147; José Alberto Seabra Carvalho – entradas 19 e 20, *Tapeçarias de D. João de Castro: exposição e catálogo*. Lisboa: CNCDP / IPM, 1995, p. 171-173.

protegê-lo. Também já mais velho, em 1545¹⁸ e mesmo no retrato póstumo de 1564, vemos o monarca acompanhado do Baptista.

Este último retrato surge no contexto do fim da regência de D. Catarina em 1563, quando encetou diligências para levar a efeito as futuras trasladações – que só teriam lugar no ano de 1572 – dos restos mortais do rei D. Manuel e de D. Maria, seus tios e sogros, e de D. João III, seu marido, para a nova capela-mor do Mosteiro dos Jerónimos, de cuja construção encarregou o arquitecto Jerónimo de Ruão¹⁹. Por esse mesmo tempo a soberana encomendava também, talvez a Cristóvão Lopes, ou a Lourenço de Salzedo, como foi sustentado mais recentemente²⁰, para o convento da Madre de Deus, adjacente ao palácio de Xabregas onde havia de habitar nos seus últimos anos de vida, o seu próprio retrato e o de D. João III, em que os monarcas são representados, em figuração simétrica e acompanhados dos respectivos santos patronos, Santa Catarina e S. João Baptista, ajoelhados em atitude de oração. Se nos magníficos retratos de corte dos anos cinquenta da autoria de Moro era, verdadeiramente, a imagem de um poder político e terreno que se procurava encenar e transmitir, nestes retratos devotos e contemplativos destinados a lugar de destaque no coro da igreja daquele convento feminino tão ligado à realeza desde o início do século XVI, o que sobreleva é «uma imagem de majestade em confronto com a divindade e a perspectiva da morte»²¹.

No que diz respeito a D. Catarina, particularmente interessante para o ponto de vista que queremos realçar é o retrato do pintor Domingos Carvalho (?), executado entre 1525 e 1527, por alturas do casamento da infanta com o monarca português²². Numa operação mais complexa, a tela fixa, de forma dupla, a rainha e a santa numa mesma representação iconográfica. A jovem mulher que vemos é, simultaneamente, a rainha de Portugal, mas também santa Catarina de Alexandria, martirizada por ordem do imperador Maxêncio. A coroa é a da rainha, mas recorda as origens aristocráticas da santa, que é com ela frequentemente representada, e a cabeça encontra-se rodeada da auréola da santidade. Presentes, e com o destaque do primeiro plano, encontram-se os símbolos do martírio de Santa Catarina: a roda com as pontas de ferro e a espada com que foi decapitada, empunhada pela santa, mas que é, em simultâneo, a rainha.

18 Cf. [Cristóvão Lopes?]; [Lourenço de Salzedo?] – *D. João III e S. João Baptista*, c. 1545. Lisboa: MNAA.

19 Cf. Ana Isabel Buescu – *Catarina de Áustria (1507-1578), infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007, p. 383-403.

20 Seguindo hipótese de Joaquim de Oliveira Caetano, Vítor Serrão coloca a possibilidade de estes retratos régios serem da autoria de Lourenço de Salzedo († 1577), pintor privativo da rainha D. Catarina e autor do retábulo-mor da igreja dos Jerónimos em Belém. Paulo Pereira (dir.) – *História da Arte Portuguesa*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 461-462. V. também Pedro Flor – *A Arte do retrato em Portugal nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

21 Lisboa, Convento da Madre de Deus. Telas atribuídas a Cristóvão Lopes (c. 1564) ou Salzedo (v. nota 19) a partir de originais de Antonio Moro, Annemarie Jordan, entradas 54 e 55 no catálogo da exposição *A Pintura Maneirista em Portugal: arte no tempo de Camões*. Lisboa: CNCDP / Fundação das Descobertas / CCB, 1995, p. 295-297; texto de idem, *Portugal e Flandres: visões da Europa (1550-1680)*. Lisboa: Instituto Português do Património Cultural; Mosteiro dos Jerónimos, 1992, p. 124-128.

22 Cf. [Domingos Carvalho?] – *Retrato da rainha D. Catarina personificando Santa Catarina, 1525-1537*. Toledo: Museu de Santa Cruz. V. Pedro Flor – *A Arte do retrato em Portugal...*

É também necessário enquadrar tudo isto num quadro conceptual em que se insere o poder icónico do retrato, um poder de verdadeira presentificação²³. Caso exemplar desta realidade complexa é o testemunho das cartas do embaixador Lourenço Pires de Távora enviadas de Toro em 1552 para a corte portuguesa, descrevendo as interpelações e “conversas” mantidas por Joana de Áustria com o retrato do seu noivo D. João²⁴, como se este estivesse presente – e não se trata de caso único na época, que sabemos ser transponível para as imagens dos santos. Noutras ocasiões e por outras formas se manifestou a devoção onomástica de D. Catarina, por exemplo na fundação da Ermida de Santa Catarina do Monte Sinai, em Lisboa, no então conhecido monte Belver, isto é, da Bela Vista²⁵, mais tarde doada aos livreiros de Lisboa, dos quais a santa se tornou padroeira; ou a escolha do ofício da santa no magnífico *Sacerdotal Volumem*, missal ordenado por D. João III em 1556 tendo já em conta orientações do Concílio de Trento, mas concluído após a morte do rei a instâncias de D. Catarina²⁶.

Esta incursão inicial na devoção onomástica de D. João III e de D. Catarina permite-nos sublinhar um traço que, sendo um lugar-comum, não deixa por isso de ser uma realidade: a religião, através de todos os seus mecanismos, rituais, rotinas, medos e devoções era então uma realidade do quotidiano, e que acompanhava o indivíduo do nascimento até à morte. Na corte ou fora dela; no caso de homens e mulheres, ricos e pobres, desvalidos ou marginados, clérigos ou leigos. No funcionamento das sociedades antigas, e isto é válido, também integralmente, para o século XVI, os santos, esses seres que, pela sua excepcionalidade, martírio e proximidade de Deus, recobriam, com o seu manto protector, uma sociedade tão frágil e de tão múltiplas carências, operando a ligação entre o céu e a terra, podendo pôr em marcha o perdão e a misericórdia divinos, atenuando culpas e intercedendo por faltas e pecados, cumprindo, assim, uma função de intercessão pelos mortos, através da prece dos vivos²⁷.

Não procuremos, no mundo da corte portuguesa do século XVI, em que também vão chegando, como sabemos, ecos do erasmismo e de uma devoção mais despojada e cristocêntrica, um “corpo de crenças”, para retomar a expressão feliz de Bartolomé Bennassar, de práticas ou de devoções diferentes das do resto da comunidade cristã laica, mesmo tendo em conta as diferenciações sociais que existem e condicionam a percepção do sagrado. É evidente que há uma componente aristocrática social e

23 Sobre esta fascinante dimensão do retrato, v. o estudo de Lina Bolzoni – *La Chambre de la Mémoire: modèles littéraires et iconographiques à l'Age de l'imprimerie*. Genebra: Droz, 2005. V. ainda Miguel Falomir Faus – De la cámara a la galería: usos y funciones del retrato en la Corte de Felipe II. In D. *Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo: as relações entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*. Porto: CIHE / ICP, 1999, p. 125-140.

24 Cf. Antonis Mor e Alonso Sánchez Coello – *Retrato de D. João de Portugal (1537-1554)*, 1552. Londres: Hampton Court Palace.

25 O Monte Sinai é o local onde, de acordo com a tradição hagiográfica, Santa Catarina, depois de martirizada, foi levada pelos Anjos para o Monte Sinai, e aí depositado. Nada tem a ver, pois, com qualquer topónimo lisboeta da época.

26 Cf. António Fernandes – *Sacerdotalum Volumem* (Missal Iluminado, 1557-67). Londres: British Museum.

27 Sobre as modalidades da intercessão, abordada também na sua dimensão de prática social, v. o conjunto de estudos reunidos em Jean-Marie Moegin (org.) – *L'intercession du Moyen Âge à l'Époque Moderne...*

simbólica na devoção a certos santos, e por isso considerar o meio social onde ocorrem é fundamental. As práticas devocionais são na corte sem dúvida mais ricas e complexas, a liturgia e os rituais de capela mais requintados e solenes, as ofertas e os sinais materiais da devoção mais ostentatórios ou visuais, ligando-se também a sinais de distinção social – evoquemos as magníficas ofertas da rainha ao Mosteiro dos Jerónimos, por ocasião das cerimónias solenes de trasladação de D. Manuel e D. Maria, bem como de D. João III para a nova capela-mor, em 1572²⁸. Mas os santos são os mesmos e a crença na sua intercessão essencialmente idêntica, variando embora, certamente, a intensidade da devoção a uns e a outros, por motivos variados, sociais mas também geográficos ou até estritamente “utilitários”, por exemplo. Também aqui, procurar distinções rígidas entre o popular e o aristocrático ou erudito pode ser problemático e levar a conclusões artificiais.

Neste campo tão particular como é o da santidade, no que à corte de D. João III e D. Catarina diz respeito, abordaremos alguns casos concretos que consideramos especialmente significantes do que atrás dissemos, e que procurarão mostrar, entre santos mortos e santos vivos, como é complexa, mas também estimulante, qualquer abordagem da santidade do ponto de vista do historiador. E isto porque é um tema multiforme e complexo, que não é possível acantonar, se quisermos recorrer às categorias com que todos vamos trabalhando, numa história religiosa, cultural, política ou ideológica, mas postula todas essas abordagens, numa reflexão que é também antropológica e simbólica, irradiando para lá das fronteiras mais convencionais das disciplinas.

A primeira questão é a do lugar que, nessa dinâmica entre céu e terra, têm as relíquias, esses pedaços de santidade que integram, de forma maior, as práticas devocionais. Aos olhos dos fiéis na antiga sociedade, o corpo do santo morto, miraculosamente conservado inteiro, ou os pedaços dos seus ossos ou dos seus dentes irradiam vida, são fonte de vida²⁹. Quando há pouco falávamos do “perigo” em estabelecer tipologias socialmente rígidas do mundo das devoções, da piedade e da intercessão, tínhamos especialmente em mente esse mundo da tangibilidade religiosa que é o mundo das relíquias. Num contexto em que os grandes representantes do humanismo cristão, como Erasmo (1466/9?-1536) ou Juan Luis Vives (1492-1540), apelavam a uma piedade mais despojada de santos, oragos, milagres e relíquias que pejavam o quotidiano e a piedade e de certa forma obscureciam o essencial, que era Cristo, no âmbito, aliás, de um debate teológico sobre a intercessão no século XVI, radicalizado no momento da Reforma³⁰; quando o movimento luterano e o enraizamento da Reforma protestante traziam, no seu âmago, um impulso iconoclasta, a corte de D. João III e de D. Catarina, por muito que os humanistas a frequentassem

28 Por exemplo o cofre eucarístico em prata e bronze dourado, de Jacobis Moris, 1565, Lisboa, MNAA, ou a Filipe Holbein (?), Cruz de altar em prata dourada, talvez da autoria de Filipe Holbein, Lisboa: MNAA. Ambas as peças foram oferta de D. Catarina ao Mosteiro dos Jerónimos, em 1572.

29 Cf. Jacques Gélis – Le corps, l'Église et le sacré. In Alain Corbin; Jean-Jacques Courtine; Georges Vigarello (dir.) – *Histoire du Corps*. Vol. 1: *de la Renaissance aux Lumières*. Dir. Georges Vigarello. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 78.

30 Cf. Barbara Faes de Mottoni – Quelques aspects de la doctrine de l'intercession..., p. 123-124.

era, sem dúvida, uma corte em que o rei, a rainha e os nobres praticavam, no essencial, aquilo que haviam herdado. E assim, o lugar das relíquias dos santos na piedade da corte destes reis era insofismável, insofismável e forte mesmo antes da sua relegitimação, em moldes mais disciplinados e criteriosos, pelo Concílio de Trento (1545-1563)³¹ e pela espiritualidade da Contra-Reforma³², que havia de ser em tão grande medida, no seu ímpeto de reconquista das almas, «votada ao sensível»³³.

O poder das relíquias manifestava-se na corte régia tanto em momentos de solenidade como em momentos do quotidiano. Vejamos alguns casos exemplares. Numa sociedade frágil como a de então, também a maternidade, momento em que para a mulher vida e morte com tanta frequência se cruzavam, se encontrava estreitamente ligada a práticas religiosas e de carácter devocional. As orações e a invocação da Virgem Maria, primeira intercessora, tinham lugar destacado; era a ela que, antes e depois do nascimento, se elevavam as preces das mulheres que haviam sido mães – como sucedeu durante séculos, com fervor e devoção, com a antiga e venerada imagem de N. Senhora de la Antigua (Igreja-catedral de Badajoz). Mas também santos e santas, maiores ou mais obscuros, eram invocados para chamar a fertilidade e proteger as mulheres grávidas e as parturientes. Destacavam-se Santa Ana, mãe da Virgem, Santa Isabel mãe de S. João Baptista, protectora das mulheres estéreis e das parturientes. Santa Mónica, Santa Margarida, num outro plano S. António, S. Erasmo, S. Leonardo³⁴. Mas também santos que eram muitas vezes oriundos de uma piedade geograficamente bem localizada e regional, como S. Ramón Donato e Santa Eulália, no que respeita à Catalunha, para os castelhanos da região de Burgos além de Santa Cassilda ou S. Domingos de Silos, Santa Librada, (Sigüenza), Santa Leocádia (Toledo)³⁵. Esta “assimetria” na importância dos santos intercessores ligava-se a uma evolução que se foi tornando mais nítida, desde a Idade Média, no sentido de uma intensificação na devoção a santos familiares e próximos, quer sob o ponto de vista geográfico-regional quer cronológico, sobretudo em meios socialmente mais desprovidos e desamparados³⁶, ou em períodos de

31 Sobre a participação portuguesa no concílio, v. David Sampaio Barbosa – Portugal em Trento: uma presença discreta. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 11-38.

32 Cf. Jose Luis Bouza – *Religiosidad Contrarreformista y culto simbólico del Barroco*. Madrid: CSIC, 1990; Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. Para o caso português, v. a síntese de António Camões Gouveia, em: António Camões Gouveia – *Contra-Reforma*. In Carlos Moreira de Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. [Vol.] C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-19. V. o recente balanço de Susana Goulart Costa – *A Reforma tridentina em Portugal: balanço historiográfico*. *Lusitania Sacra*. 21 (2009) 237-248.

33 Victor Tapié – *Barroco e classicismo*. Vol. I. Lisboa: Presença, 1974, p. 58.

34 Cf. Rosa Giorgi – *Les Saints*. Paris: Hazan, 2003.

35 Cf. Jacques Gélis – Ouvrir ou fermer le corps: saintes et saints de la délivrance dans l’Espagne de XVIe et du XVIIe Siècle. In Augustin Redondo (ed.) – *Le corps comme métaphore dans l’Espagne des XVIe et XVIIe siècles: du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Colloque International (Sorbonne et Collège d’Espagne, 1-4 octobre 1990). Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992, p. 163-179.

36 Cf. Jean-Loup Lemaître – Saint-Martial intercesseur, d’après les miracles de 1388. In Jean-Marie Moegin (org.) – *L’intercession du Moyen Âge à l’Époque Moderne...*, p. 157-169.

crise³⁷. Num outro espaço e num outro meio social, ainda em 1638, Ana de Áustria, rainha de França, grávida do futuro Luís XIV, pedia à cidade de Saint Léonard-de-Noblat uma relíquia do santo para ter um parto feliz³⁸. Muitos mosteiros e conventos possuíam relíquias ligadas à concepção e à maternidade, que eram procuradas por mulheres de todas as classes sociais³⁹.

O empréstimo de relíquias no momento do parto podia ser um sinal de distinção e de amizade, evidenciando também como a circulação de objectos piedosos deste tipo integrava a sociabilidade feminina. Quando D. Quirce de Toledo, que acompanhava e assistia os partos de Isabel de Portugal, mulher de Carlos V, ficou grávida, no momento do parto várias damas da corte fizeram questão de lhe emprestar as suas relíquias, entre as quais a própria imperatriz⁴⁰. O mesmo sucedeu com D. Catarina, sabendo nós que também ela era profundamente devota das relíquias de santos, que possuía no seu oratório e existiam em profusão em tantos conventos da cidade. O mosteiro dos Jerónimos, em Belém, tinha em vários dos seus altares imagens em terracota de acordo «com um programa comemorativo da fertilidade e saúde dos partos régios»⁴¹. E em Coimbra, além de tantos outros objectos que lhe haviam pertencido, o colar da Rainha Santa Isabel era venerado com especial devoção por grávidas e parturientes⁴².

Outros dois casos exemplares do lugar das relíquias dos santos na corte de D. João III e de D. Catarina têm, de formas bem diferentes, o rei D. Sebastião como protagonista. O primeiro diz respeito ao momento do seu nascimento, num contexto que foi, como sabemos, de profunda ansiedade colectiva. Estando o parto iminente, fizeram-se muitas procissões, muitas «orações gerais e particulares, jejuns e abstinências pelas religiões santas, votos e obras pias del Rei e da Rainha»⁴³ pedindo a misericórdia divina para o parto que se avizinhava. Entre as oito e as nove horas da manhã do dia 20 de Janeiro de 1554, dia de S. Sebastião, santo protector contra o flagelo da peste, veio ao mundo, depois de um parto difícil, o príncipe que nascia já herdeiro, a quem foi posto «nome Sebastião, tomado do dia em que nascera»⁴⁴. Nesse dia, o momento devocional mais importante residiu na exposição pública da relíquia do braço do santo, roubada durante

37 Cf. Catherine Vincent – L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII au XVe siècle. In Jean-Marie Moegin (org.) – *L'intercession du Moyen Âge à l'Époque Moderne...*, p. 176.

38 Cf. Georges Vigarello – *Histoire des pratiques de santé: le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1999, p. 82.

39 Cf. Mary E. Fissell – *Vernacular Bodies: the Politics of Reproduction in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 14-25.

40 Cf. Enrique Junceda Avello – *Ginecología y vida íntima de las reinas de España*. Tomo I: *De Isabel la Católica a la Casa de Borbon*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1995, p. 84.

41 Rafael Moreira – 'Com Antigua e Moderna Arquitectura': ordem clássica e ornato flamengo no Mosteiro de Belém. In *Jerónimos: quatro séculos de pintura: catálogo da Exposição*. Vol. I. Lisboa: SEC / IPPAR / Mosteiro dos Jerónimos, 1992, p. 33.

42 Colar da Rainha Santa Isabel, 1ª metade do século XIV, ouro e pedras preciosas. Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro

43 *Crónica de D. Sebastião* [anónima, séculos XVII, manuscrito da Casa Fronteira]. In Ribeiro (ed.) – *Colectânea de documentos acerca de D. Sebastião*. 1960, doc. 1, p. 168.

44 Francisco de Andrada – *Crónica de D. João III*. Porto: Lello & Irmão, 1976, Parte IV, cap. 108, p. 1192.

o saque de Roma em 1527 e oferecida por Carlos V a D. João III⁴⁵, levada sob o pálido em fervorosa procissão para a igreja de S. Domingos, pedindo a intercessão dos céus para o nascimento. O mecanismo devocional, ou seja, a proximidade, a invocação ou até o tocar da relíquia é o mesmo do captado na tela de Josse Lieferinxe, *O Retábulo de S. Sebastião* (1497-99) em que se fixa, de forma plasticamente dramática, o impulso dos fiéis e peregrinos, muitos deles amputados e coxos, perante a arca que contém o corpo do santo; alguns invocam o seu nome, outros esforçam-se por tocar as relíquias. Quer uns quer outros procuram, na proximidade do corpo do santo, o atenuar dos seus males ou a cura das suas enfermidades⁴⁶.

O segundo caso é tomado do testamento de D. Catarina. A 13 de Dezembro de 1577, no contexto dos últimos e intensos preparativos para o que o próprio D. Sebastião designava por “jornada de Larache”, D. Catarina, na ignorância da decisão régia, e num estado geral de grande debilidade, ordenou um codicilo ao seu testamento⁴⁷. Nesta derradeira expressão das suas últimas vontades⁴⁸, D. Catarina evidenciava a sua profunda ligação a esse mundo da tangibilidade religiosa que era o mundo das relíquias dos santos⁴⁹, «preciosos tesouros»⁵⁰ a que o catolicismo tridentino dera um novo impulso, numa expressão de sensibilidade e de veneração do sagrado que se fazia entre o corpo e o espírito – mas que podia também ser um sinal de distinção e de memória familiar e dinástica, como era o caso. E assim, no codicilo redigido pela mão do seu confessor, Francisco de Bobadilla, D. Catarina dispunha das suas preciosíssimas relíquias, à cabeça das quais estava a relíquia da Vera Cruz, que pertencera ao seu avô paterno, o imperador Maximiliano (+ 1519) e lhe fora oferecida pela sua sobrinha a imperatriz D. Maria⁵¹. D. Catarina confiava-a solenemente a D. Sebastião, para que sempre pertencesse à «coroa real deste reino de modo que nem ele [D. Sebastião] nem seus sucessores a possam tirar dela», como era devido a «tão grande relíquia».

Ordenava ainda D. Catarina que uma cruz de cristal guarnecida de ouro com uma outra relíquia da Vera Cruz, que também lhe fora oferecida pela imperatriz D. Maria, fosse entregue ao Mosteiro das Chagas de Vila Viçosa, onde estava enterrada D. Isabel de Bragança, «minha irmã [...] em lembrança do amor que lhe sempre tive». Quatro relicários de prata dourada igualmente oferecidos pela imperatriz destinava-os D. Catarina ao mosteiro de S. Domingos e ao convento de S. Roque, em Lisboa, ao

45 Tradição veiculada pelas crónicas mas não comprovada, segundo Sousa Viterbo – Mensageiros reaes. In *Archivo Histórico Português*. Vol. I, 1903, p. 110-115.

46 Cf. Josse Lieferinxe – *Retábulo de São Sebastião* (1497-1499). Roma: Galeria Nacional, Palácio Barberini.

47 Cf. *As Gavetas da Torre do Tombo*. Vol. VI, gav. XVI, 1-11-12-b, p. 29-40.

48 O que fazemos não é uma descrição integral do documento; relevamos apenas alguns dos seus conteúdos, pelo especial significado que a nosso ver revestem.

49 Cf. Jacques Gélis – *Le corps, l'église et le sacré...*, p. 78-99.

50 Metáfora favorita e recorrente da literatura religiosa no que respeita às relíquias dos santos. Carlos Moura – *A escultura de Alcobaça e a imaginária monástico-conventual (1590-1700)*. Vol. I. Dissertação de doutoramento. Lisboa: FCSH/UNL, 2006, p. 128.

51 D. Maria (1528-1606), filha de Carlos V e de Isabel de Portugal, casada com o imperador Maximiliano II de Habsburgo.

convento de S. Domingos de Benfica e à igreja de Nossa Senhora da vila de Estepa «dos reinos de Castela». Dispunha ainda a rainha de um conjunto de outras relíquias com a mesma proveniência, num acto que confirmava não só a devoção de D. Catarina mas testemunhava também a intensa circulação⁵² das relíquias dos santos no contexto, como sublinha Carlos Moura, da existência de um “mercado” de relíquias em todo o mundo católico, onde era um dos instrumentos mais poderosos de propaganda religiosa⁵³. Dentro e fora da Europa onde o catolicismo se impunha: a 6 de Novembro de 1548, o bispo de Goa, D. Juan de Albuquerque⁵⁴, escrevia a D. João III agradecendo o envio da cabeça de uma das 11 000 virgens, recebida com toda a solenidade e levada em procissão até à Sé, onde ficou depositada para devoção dos fiéis⁵⁵.

Voltando ao testamento da rainha, das expressivas ofertas da imperatriz D. Maria a sua tia D. Catarina existem outros testemunhos – como a cabeça de uma Virgem Mártir, que a rainha de Portugal ofertou, por seu turno, a D. Guiomar Coutinho, mulher do 2º conde de Sortelha, D. Diogo da Silveira⁵⁶. Um relicário de madeira de pau-preto dava-o a rainha ao mosteiro da Assunção de Nossa Senhora da cidade de Faro, «o cordão de S. Francisco na canastrinha de prata em que está» destinava-o a rainha ao mosteiro de S. Francisco de Lisboa, e todas as outras relíquias do seu oratório seriam repartidas por igrejas e mosteiros de acordo com os critérios dos seus testamenteiros. O lugar das relíquias no testamento da rainha, os destinos mas também a proveniência de tantas, como em 1519 sucedera com as relíquias de Santa Auta oferecidas pelo imperador Maximiliano a sua prima D. Leonor, testemunhavam ainda, além da sua ligação ao sagrado, a relação entre relíquias, distinção social, memória dinástica e poder.

Neste contexto, os testamentos – como já vimos com o de D. Catarina – e arrolamentos de bens de membros e de casas aristocráticas e parentes da família real, podem ser eloquentes testemunhos dessa relação entre sagrado, relíquias e distinção social. Exemplo disso, para a época que consideramos, é o testamento de D. Duarte, (1541-1576), duque de Guimarães, sobrinho de D. João III, figura hoje bastante esquecida, que chegou a estar na segunda linha da sucessão do trono português, imediatamente após seu primo o rei D. Sebastião⁵⁷. Precisamente a D. Sebastião, a quem se dirigia no testamento lembrando os seus serviços ao monarca, invocava ser «*tão pobre que não tenho que lhe oferecer*», com excepção de uma preciosa relíquia; assim, dizia, «porque me parece que folgará de ter na sua guarda-roupa huma cabeça das onze

52 Cf. Carlos Moura – *A escultura de Alcobaça e a imaginária...*, p. 127-173.

53 Cf. João Carlos Serafim – Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus*. 8 (2001) 157-184.

54 Foi o 2º bispo de Goa, funções que exerceu entre 1537 e 1553. José Pedro Paiva – *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, p. 591.

55 Cf. ANTT, CC, I/81/79.

56 Cf. Carlos Moura – *A escultura de Alcobaça e a imaginária...*, p. 170.

57 Filho (póstumo) do infante D. Duarte († 1540), irmão de D. João III, e de D. Isabel (†1576), irmã de D. Teodósio, 5º duque de Bragança.

mil Virgens, que por ser a Relíquia me atrevi a offercerlha lha offereço [sic]». Outras relíquias que possuía e que recebera da mãe, D. Isabel, pedia à irmã D. Catarina que as oferecesse ao cardeal-infante D. Henrique, pois que, «a quem he tão santo como o Senhor Cardeal não se lhe podem offercer senão cousas santas». E as «relíquias que trago ao pescoço», que lhe deveriam ser retiradas após a morte, deixava-as D. Duarte aos sobrinhos, filhos da sua irmã D. Catarina⁵⁸.

Extraordinário é, por seu turno, o *Rol de algumas relíquias da Casa de Bragança*, provavelmente pertencentes à duquesa D. Catarina (1540-1614)⁵⁹. O rol, que o próprio título assinala não ser exaustivo, integra mais de quatrocentas relíquias, num elenco que, melhor do que qualquer descrição, permite entender o poder desses pedaços de santidade, bem como uma racionalidade religiosa e simbólica que não questionava a presença de relíquias de santos maiores ou mais obscuros, bem como dos mais diversos e /ou insólitos objectos e artefactos, antes os tornava objecto de fervorosa piedade. Assim, nesse rol encontramos materiais identificados como «da terra, de que Deos formou Adam», uma «pedra das taboas de Moyses», um fragmento «da Caza onde o Anjo deu a Embaixada à Senhora», «Leite de N. Senhora em pó», um «páo do berço de Christo nosso Senhor», os panos com que foi Jesus foi enfaixado ao nascer, pedras do presépio, do Santo Sepulcro, «dous fios do vestido de nosso Senhor», pedaços de todos os instrumentos da Paixão de Cristo – pedaços da cana, da «sponja em que se deu o fel, e vinagre a nosso Senhor», da coroa de espinhos, da coluna em que Cristo foi açoitado, da corda com que foi atado, e muitos outros ainda. Todos os instrumentos da Paixão eram objecto de uma devoção especialmente fervorosa desde a Idade Média⁶⁰, e o rol desta relíquias prova-o de forma expressiva. Este registo minucioso, testemunho da materialidade que o espiritual e o transcendente podiam assumir, é também eloquente do patamar social em que circulavam estas relíquias, e de como eram então, além do sagrado de que todos queriam participar, instrumento de distinção e de uma sociabilidade familiar e aristocrática. Na verdade, aqui encontramos relíquias oferecidas pelo infante D. Luís a D. Isabel de Bragança, por D. Alexandre a seu irmão D. Teodósio II (1568-1630), num acto que ilustra precisamente essa componente; mas também relíquias de reis e rainhas, como Santa Helena, mãe do imperador Constantino, S. Luís rei de França, Duarte, rei de Inglaterra, várias «relíquias da Rainha Santa Isabel, que mandou o Bispo de Coimbra».

Também os inventários régios são documentos em que encontramos, de forma importante, a descrição de objectos que remetem para as práticas litúrgicas e devocionais

58 Testamento de D. Duarte feito em 1576, ano da sua morte, publicado por António Caetano de Sousa (ed.) – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo II, II Parte. Coimbra: Atlântida Editora, 1948, p. 244-271.

59 Rol de algumas relíquias da Casa de Bragança. In António Caetano de Sousa (ed.) – *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo IV, I Parte. Coimbra: Atlântida Editora, 1950, p. 469-479.

60 Cf. Jacques Gélis – *Le corps, l'Église et le sacré...*, p. 23-25.

praticadas na capela real⁶¹, bem como Bíblias, missais, livros de devoção, retábulos⁶². Na *Tavoadade do Livro da Recâmara dos Reis Dom João 3º de Portugal* [sic] e *Dª C[atari]nª* encontramos também testemunhos materiais que remetem quer para a capela quer para o oratório – «ornamentos p^a a capella, ornamentos p^a o oratório», panos e pontificais, «panos» contando a história de santos, como a de «santa Suzana», rosários. Entre os retábulos, por exemplo, um representando S. João, outro Nossa Senhora da Graça, Cristo; neste apartado há ainda referência a um «Menino Jesus de Alabastro»⁶³.

É agora altura de explorar uma outra relação entre santidade e poder, através desse outro acontecimento que demonstra como a própria realzeza se queria, ela própria, ligada ao sagrado, e que teve importantes desenvolvimentos no reinado de D. João III⁶⁴. Em 1485 o episódio de sacralização das origens da nacionalidade, o milagre de Ourique, fazia já parte integrante da rememoração dos momentos-chave da história do reino português feita pelo embaixador do rei de Portugal, Vasco Fernandes de Lucena, na sua *Oração de Obediência* perante Inocêncio VIII. Em 1520 teve lugar a trasladação do rei fundador, Afonso Henriques, para novo e grandioso túmulo ordenado por D. Manuel logo em 1502, cuja estátua jacente foi realizada pelo grande imaginário Nicolau Chanterenne⁶⁵. A cerimónia ocorreu no dia 16 de Julho, à tarde, na presença de D. Manuel, e o despojo régio teve um protagonismo absoluto. Abrindo-se o túmulo, de acordo com antigo relato⁶⁶, «achou [se] o corpo do deuoto Rey Dom Affonso Henriques inteiro, incorrupto, a carne seca, e a cor pálida, e macilenta, mas de aspecto severo que parecia vivo – do qual sahia cheiro suavíssimo». Era um corpo incorrupto e exalando suavíssimo odor – e sabemos bem o que tal significa nos códigos que

61 Cf. José Maria Pedrosa Cardoso – *Cerimonial da Capela Real: um manual litúrgico de D. Maria de Portugal (1538-1577) Princesa de Parma*. Lisboa: IN-CM / CCG, 2008. Importantíssima publicação para conhecermos os rituais da capela de D. João III.

62 Cf. Inventário da Casa de D. João III em 1534. In Anselmo Braamcamp Freire – *Arquivo Historico Portuguez*. Vol. VIII, 1901, p. 261-289, 367-390.

63 BA, cod. 50-V-26, fols. 49-81.

64 Problemática por nós estudada de há muito. Referimos aqui os estudos: Ana Isabel Buescu – A profecia que nos deu patria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII). *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães: D. Afonso Henriques e a sua Época* (Guimarães, Outubro de 1996). Vol. 3: *D. Afonso Henriques na História e na Arte*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães; Universidade do Minho, 1997, p. 195-211, e, mais recentemente, Ana Isabel Buescu – Afonso Henriques no século XVI: momentos & imagens, corpos & lugares. In *Na Corte dos Reis de Portugal: saberes, ritos e memórias. Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Colibri, 2ª ed., 2011, p. 185-209; Ana Isabel Buescu – A morte do rei: tumulização e cerimónias de trasladação dos “reaes corpos” (1499-1582). In *Na Corte dos Reis de Portugal...*, p. 211-255.

65 Cf. Pedro Dias – *O Fydias Peregrino: Nicolau Chanterene e a Escultura Europeia do Renascimento*. Coimbra: Cenel, 1996.

66 De um manuscrito de Timóteo dos Mártires (†1686) intitulado *Princípio, Fundação, União, Reformaçaõ, e Progresso dos Mosteyros da Ordem Canónica da Congregação do Real Mosteyro de Santa Crus da Cidade de Coimbra*, transcrito nos passos que aqui interessam por: Augusto Mendes Simões de Castro – *Os Túmulos de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1885, p. 9-10. Frei Timóteo dos Mártires – *Crónica de Santa Cruz*. Coimbra: Biblioteca Municipal, 3 Tomos, 1955-1960. Também Nicolau de Santa Maria na sua *Chronica dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho. Segunda Parte dividida em VI Livros*. Lisboa: Off. de Joam da Costa, 1668, descreve de forma minuciosa mas sem fundamento a cerimónia da trasladação, evocando um Afonso Henriques revestido com o manto da ordem de Avis, com a coroa real, tendo na mão direita a espada e na esquerda o escudo, e que teria sido sentado num trono onde D. Manuel e outras figuras presentes lhe teriam beijado a mão. Como muitas outras histórias e episódios veiculados por D. Nicolau, também esta carece de verosimilhança e fundamento histórico.

conferem a santidade individual na época. Em 1556, D. João III dava um novo e decisivo passo, desencadeando o processo de canonização de Afonso Henriques. Naquele que pode, simbolicamente, ser considerado o seu derradeiro acto político, já que viria a morrer em Junho de 1557, D. João III voltava às origens, procurando sacralizar o rei fundador. Os principais impulsionadores desse projecto eram os cônegos regantes de Santa Cruz de Coimbra, em virtude da especial relação entre os monges crúzios e o culto que mantinham pelo primeiro rei; mas foi D. João III quem lhe deu um acolhimento favorável e um cunho oficial. A 8 de Julho desse ano, o monarca escrevia ao Padre Geral de Santa Cruz de Coimbra manifestando interesse em que o processo fosse desencadeado sem demora⁶⁷.

Agora, tratava-se de santificar o primeiro rei, e o seu corpo tomava uma nova luz, deixando de ser, tão-só, o valoroso instrumento de uma fundação por vontade divina, para se tornar, ele próprio, “lugar” e testemunho de santidade. A auréola de santidade com que, ao longo da Época Moderna e com intermitências, se procurou rodear a figura do primeiro monarca era já bem nítida nas primeiras décadas do século XVI, e, longe de se confinar à piedade de alguns monges mais chegados ao culto de um monarca que consideravam miraculado, concitando também a atenção da realeza e dos seus círculos mais próximos. Num dos fólhos da magnífica *Genealogia dos Reis de Portugal*, encomendada pelo infante D. Fernando a Damião de Góis e executada pelo grande iluminador Simão Bening, a aparição de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha de Ourique, travada em 1139, encontra uma explícita representação iconográfica⁶⁸.

Depois, exprimindo ainda o lugar social em que nos movimentamos, mencionemos esse outro meio de enraizamento na devoção a santos e santas que era, agora, não a relíquia mas o livro. Na verdade, a leitura devocional, quotidianamente presente na corte, preenchia também essa função de reconhecimento e de evocação da santidade. Livros de horas, hagiografias, e vidas de santos, como a de S. Bernardo⁶⁹, os santos e santas presentes na importante “cristalização” medieval da santidade que era a *Legenda Aurea* de Jacobo de Vorragine, ou no *Flos Sanctorum*, versão portuguesa com alterações àquele “cancioneiro” da santidade medieval, impresso em 1513⁷⁰, eram lidos, ouvidos e meditados na corte. Ainda em 1529, os *Colloquia* de Erasmo de Roterdão, antes do seu futuro banimento, eram, entre outros livros que evidenciavam o triunfo cultural da latinidade, como Terêncio, Lucano e Ovídio, uma das obras utilizadas na instrução dos moços de capela da rainha⁷¹. Por outro lado, num contexto de afirmação da tipografia

67 Cf. BNP, cod. 140, 73v-74.

68 Cf. *Genealogia dos Reis de Portugal* por Simão Bening, c. 1534. Londres: British Museum.

69 Cf. ANTT, CC, P. I, mç. 97, doc. 89, recibo de 4 de Março de 1556, relativo a um livro «da vida de S. Bernardo» pertencente à rainha.

70 Impresso em Lisboa, por graça e privilégio do rei, por Hermão de Campos e Roberto Rabelo.

71 Recibos passados por Rodrigo Sanches, mestre de gramática da capela da rainha, de 26 de Julho de 1529, ANTT, CC, II, mº 157, nº 53, publicado por Artur Moreira de Sá – *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: INIC, 1983, p. 57-58.

como meio poderoso de circulação da cultura escrita, a imprensa ia-se encarregando de alargar não só esse instrumento de devoção que era o livro, como ia acrescentando as vidas, espiritualidade e acções de novos santos, como é o caso da bem-aventurada Catarina de Génova (1447-1510), cuja vida e milagres, com uma aura já bem firmada, incluindo um *Tratado sobre o Purgatório* de sua autoria, foram objecto de tradução do italiano para português pelo padre Elias de Lemos e publicados em 1564, ou as *Historias das Vidas e feitos heroycos e obras insignes dos santos*, de Fr. Diogo do Rosário, publicado em Braga, em 1567⁷². Vários destes santos eram objecto de uma devoção que evidenciava, também, uma dimensão aristocrática⁷³, como sucede, embora seja um pouco posterior, com a *Vida & milagres da Raynha Sancta Ysabel*, publicado em Coimbra em 1560⁷⁴, cuja fama de santidade era intensa, muito anterior à sua beatificação, em 1516, por Leão X (+1521), no âmbito do conjunto das acções político-diplomáticas de D. Manuel junto da Cúria⁷⁵.

Precisamente 40 anos mais tarde, em 1556, o culto da rainha santa, até então circunscrito à diocese de Coimbra, era concedido para o conjunto do Reino por bula de Paulo IV, e dessa decisão D. João III deu conta aos bispos para a concretizarem. D. Catarina era uma devota da rainha santa, de quem havia herdado a igreja do Espírito Santo de Alenquer, fundada por D. Isabel; alguns anos antes, D. Catarina pedira a Damião de Góis que procurasse na Torre do Tombo elementos sobre a rainha santa, de que resultou um belo manuscrito iluminado com uma dedicatória a D. Catarina. Já em 1551 o dominicano, antiquário e humanista André de Resende (+1573), publicava o ofício da Rainha Santa, em Coimbra, com dedicatória à rainha D. Catarina⁷⁶. É neste contexto que encontramos, no missal iluminado de António Fernandes, atrás aludido, o ofício da rainha santa Isabel. O *Sanctoral* deste missal é elucidativo da presença de

Sobre os livros de D. Catarina, v. Francisco de Sousa Viterbo – A Livraria Real especialmente no reinado de D. Manuel. *Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Nova série, 2ª Classe, t. IX, p. I, 1902, p. 26-41.

72 *Liuro da vida admiravel da be[m]Juae[n]turada Catherina de Genoa & de sua scã doctrina*. Lixboa: João da Barreira, 1564.

73 A primeira biografia de Isabel de Aragão foi escrita logo após a sua morte, por alguém próximo da rainha, talvez o seu confessor Frei Salvado Martins, bispo de Lamego, ou uma das aias de Santa Clara. É geralmente conhecida por *Lenda ou Relação*, mas apesar de o original se ter perdido, o Museu Machado de Castro conserva uma cópia quinhentista, manuscrita e iluminada, com o título: *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e seus bons feitos e milagres em sua vida, e depois da morte*.

74 Coimbra, por João de Barreira, 1560. António Joaquim Anselmo – *Bibliografia das Obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1977, nº 156, p. 43-44. Na grande livraria de D. Teodósio I, 5º duque de Bragança (+1563) encontramos várias obras que atestam a devoção pela rainha santa, entre as quais talvez este livro, em dois exemplares (nºs 4776 e 4828 do *Inventário*, em estudo no âmbito do projecto *De Todas as Partes do Mundo, O património do 5.º Duque de Bragança, D. Teodósio I*. (PTDC/EAT-HAH/098461/2008), coord. por Jessica Hallett, CHAM-FCSH-UNL/Univ. dos Açores).

75 V. a carta de Francisco de Macedo a D. Catarina, de 18 de Setembro de 1540, informando a rainha que enviava o traslado do compromisso e regimento que a rainha D. Leonor e o rei D. Manuel haviam ordenado para o governador da Casa do Espírito Santo de Alenquer e que não remetia o traslado de como a dita casa se edificara milagrosamente pela rainha Santa Isabel por tal facto ser já do conhecimento da rainha. ANTT, CC, I, mc. 68. doc. 37. V. também João Paulo Oliveira e Costa – *D. Manuel I (1469-1521): um Príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 164-165.

76 *Sanctae Elizabeth Portugalliae quondam Reginae officium*. Coimbra: João da Barreira e [João Álvares?], 1551. António Joaquim Anselmo – *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no século XVI*, nº 1081, p. 314. A livraria do duque D. Teodósio, 5º duque de Bragança, integrava um exemplar. *Inventário*, nº 4724.

outros santos da devoção da família real: nele figuram, por exemplo, os ofícios de S. Sebastião que, não tendo especial tradição no reino, se tornara tão pouco tempo antes o santo patrono de D. Sebastião, ou S. Vicente, patrono de Lisboa⁷⁷.

Para além da criação de casas conventuais, como sucedeu bastas vezes fruto de devoções veementes e enraizadas que se procuravam assim materializar—e aqui lembramos o juvenil impulso do futuro D. João III com o mosteiro de S. Domingos que quis levantar na ermida de Nossa Senhora da Serra, em Almeirim, como nos conta Frei Luís de Sousa⁷⁸—devemos invocar essa outra manifestação de religiosidade e devoção que eram as peregrinações. Relevemos aqui a devoção antiga e irradiante em torno do Apóstolo Santiago, cujos caminhos europeus e as suas memórias evidenciavam o enraizamento de tão singular devoção⁷⁹. Alguns reis e rainhas portugueses fizeram questão de, em algum momento da vida, se deslocarem a esse lugar tão particular no coração dos fiéis cristãos, que era Santiago de Compostela, como sucedeu com Afonso III (antes de ser rei) ou com D. Isabel, a Rainha Santa. Ainda no século XVI os reis de Portugal mantinham acesa uma lâmpada diante do altar do Apóstolo⁸⁰, talvez a lâmpada de prata que fora oferecida pelo rei D. Fernando I (r. 1367-1383). Outro santuário com grande poder de atracção para a realeza era o de Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura (Castela), que os Reis Católicos muito haviam favorecido, e que desde os finais da Idade Média era também da grande devoção dos reis portugueses. Ao santuário se deslocaram por exemplo, D. Afonso V, ao qual estão ligados milagres obrados pela Virgem de Guadalupe⁸¹, e D. Manuel em 1498, e diferentes oferendas régias chegavam com alguma regularidade ao mosteiro—em 1519 D. Manuel ordenava a oferta de uma certa quantidade de especiarias «de esmola»⁸². Em 1528, D. João III, que tão raramente abandonava os percursos de uma itinerância bem estabelecida e quase previsível, acompanhado do arcebispo de Lisboa e de D. Jaime, duque de Bragança, fizera uma «romaria» a Guadalupe, mosteiro a que o monarca fazia frequentes ofertas, como um magnífico cálice oferecido para as celebrações da Páscoa de 1542⁸³. Em 1537,

77 Cf. BNP, II, 223. Silvie Deswarte-Rosa—Entrada 116 do catálogo da exposição *A Pintura Maneirista em Portugal...*, p. 420-425; Damião de Góis: *humanista português na Europa do Renascimento*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2002, entrada 24 do catálogo, p. 56 e p. 88-90. A Rainha D. Isabel foi canonizada em 1625, no pontificado de Urbano VIII, tendo-se registado então grandes festas no reino a propósito da sua elevação a santa. V. Maria de Lourdes Cidraes—Aparato e espectáculo num relato barroco das festas de Coimbra em 1625. *Turres Veteras*. 8 (2006) 147-156.

78 Cf. Fr. Luís de Sousa—*Anais de D. João III*. Vol. I. Lisboa: Sá da Costa, 1938, p. 12-14.

79 Cf. Yves Bottineau—*Les Chemins de Saint-Jacques*. Paris: Arthaud, 1983.

80 Certidão passada pelo cabido da Catedral de Santiago em como Pedro Fernandes cumpria a obrigação que tinha de manter sempre acesa diante do altar do Apóstolo Santiago a lâmpada do rei de Portugal. ANTT, CC, I, mc. 34, doc. 32, de 18 de Abril de 1526.

81 Cf. Maria Eugénia Díaz Tena—Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe. *Península: Revista de Estudios Ibéricos*. O (2003) 63-70.

82 ANTT, CC, I, mc. 25, doc. 74, alvará de 5 de Dezembro de 1519.

83 O vigário de N. Senhora de Guadalupe escrevia ao rei agradecendo a esmola do cálice, que pretendia utilizar já nas cerimónias pascais daquele ano. Mas como o portador, Simão Ferreira, demorava, pedia ao rei que o enviasse por alguma outra pessoa ou o desse a Gabriel Pires, seu feitor, que para isso trazia poderes bastantes. ANTT, CC, I, mc. 71, doc. 129, de 13 de Abril de 1542.

o filho e sucessor de D. Jaime, D. Teodósio de Bragança, deslocou-se em peregrinação a Guadalupe⁸⁴, e em 1539 era a vez do infante D. Luís, irmão do rei, se deslocar ao mosteiro. Muitos anos mais tarde, em 1576, e numa conjuntura de grande intensidade política, Guadalupe havia de ser palco do encontro entre D. Sebastião e o tio, Filipe II⁸⁵.

Mas a corte de D. João III e de D. Catarina foi também, como muitas outras no seu tempo, e também fora dela, atrevemo-nos a dizer em todos os círculos sociais, uma corte de santos vivos, isto é, de figuras que, em vida, foram tidas como santas, a quem era, de uma maneira ou de outra, associada e ligada a ideia da santidade ou, pelo menos, de uma especial ou difusa ligação ao sagrado. Se a corte de D. João III e de D. Catarina era uma corte que honrava os seus legados, também de natureza religiosa, não podia deixar de reflectir o seu tempo; e esse, era de profunda mudança. No plano religioso, a Cristandade, enquanto factor colectivo de identidade, desaparecia; agora, era o tempo do combate e da conquista das almas no interior do cristianismo. Num clima espiritual e ideológico bem marcado, é com D. João III que, além do estabelecimento do Tribunal da Fé, de que não nos ocuparemos⁸⁶, triunfa, quase em simultâneo com a sua fundação, a Companhia de Jesus em Portugal. E esse triunfo, sendo indissociável do rei e da corte, é-o também da sua maior figura, Inácio de Loyola (+1556), que tão depressa se torna modelo de santidade na Época Moderna. Se fisicamente nunca chegou a estar em Portugal, foi nele uma figura irradiadora e determinante, e o papel impulsionador de D. João III na ascensão dos Jesuítas na corte, no reino e no império, indiscutível.

Em 1540 a Companhia de Jesus de entrava em Portugal, e logo no ano seguinte fora de Lisboa, com a profunda emoção e protecção de D. João III e de D. Catarina, que em 1541 Francisco Xavier partira a evangelizar o Oriente. Há algo de essencial que muda neste início dos anos quarenta, como já sentira e escrevera Fr. Luís de Sousa, e Federico Palomo, que dedica um estudo-síntese à Contra-Reforma em Portugal, não hesita em balizar os seus primórdios nesse ano de 1540⁸⁷. Cerca de uma década depois, em 1553, D. João III ordenava, por carta régia, a entrega oficial da antiga ermida manuelina à Companhia de Jesus com a celebração de uma missa solene pelo padre Jerónimo Nadal, Comissário-Geral da Companhia de Jesus na Província de Espanha. Neste local havia de erguer-se a Igreja de S. Roque, cuja primeira pedra foi colocada em 1555. Como sabemos também, a própria Universidade de Évora foi criada e entregue

84 Cf. J.D.M. Ford; L.G. Moffatt (ed.) – *Letters of the Court of John III King of Portugal*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933, docs. 153 e 154, p. 147-148.

85 Cf. Ana Isabel Buescu – *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008, p. 262-263.

86 Remetemos para Francisco Bethencourt – *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994; Giuseppe Marcocci – *I Custodi dell'Ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004; José Pedro Paiva – *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011, e para a recentíssima: Giuseppe Marcocci; José Pedro Paiva – *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

87 Cf. Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

de imediato à Companhia, sendo que o monarca é nela uma figura tutelar: o retrato seiscentista de D. João III, ostentando as insígnias do poder régio – ceptro e coroa, além do colar da Ordem de Cristo – que se encontra depositado na Universidade, torna explícita essa ligação directa de protecção régia aos jesuítas, bem patente na respectiva cartela em latim, exaltando-o como o introdutor na Ordem em Portugal⁸⁸.

Falando de santos vivos, na perspectiva que era a da corte e do tempo, é obrigatória a referência a outra figura que, esta sim, esteve na corte portuguesa nos decisivos anos cinquenta. A 31 de Agosto de 1553, a pedido de D. João III e de D. Catarina, chegava a Lisboa o padre Francisco de Borja, que no século fora o poderoso duque de Gandia e marquês de Lombay, governador e vice-rei da Catalunha e íntimo conselheiro de Carlos V. Fora ele quem acompanhara, em 1539, o féretro da imperatriz Isabel e mãe da princesa D. Joana até à tumba. O momento da sua chegada foi de intensa comoção em toda a corte portuguesa, decerto com particular significado para a rainha D. Catarina, de quem o padre Francisco tinha sido *menino* em Tordesilhas. Vinha aureolado de santidade, num momento em que a Companhia de Jesus era já o rosto mais intenso e activo de uma Igreja militante, conquistando a devoção de cortes e de príncipes. A própria rainha D. Catarina, através dos bons ofícios do padre Francisco, escolheu em 1555 – ano em que, por ordem régia, o Colégio das Artes era entregue à Companhia – o jesuíta castelhano Miguel de Torres para seu confessor, com inteira aprovação de Inácio de Loyola, que morreu no ano seguinte. Sabemos como o infante D. Luís, tomado por religioso impulso, acalentou a ideia de professar na Ordem. Também a princesa D. Joana, mulher do príncipe herdeiro D. João, já o conhecia pois que o padre Francisco a havia visitado a seu pedido, em Toro, pouco antes da sua partida para Portugal⁸⁹. Agora, casada e grávida, fez questão de receber a visita quotidiana e o conselho espiritual do padre jesuíta, que permaneceu em Lisboa até 5 de Outubro, tomando assim forma um ascendente que havia de intensificar-se após o regresso de D. Joana a Espanha, quando Francisco de Borja se tornou seu director espiritual, e a relação da princesa com a Companhia de Jesus se tornou mais estreita⁹⁰.

Há ainda figuras mais discretas, mas cuja fama, pela pena dos seus hagiógrafos, vai da corte à devoção familiar, como é o caso de D. Leão de Noronha, também estudado por Freitas Carvalho que sublinha como, na época, os próprios monarcas D. João III e D. Catarina se lhe referiam, e à mulher D. Branca, como “*os santos*”, manifestando-lhe

88 Cf. Fernando António Baptista Pereira – entrada nº 32 do Catálogo da Exposição *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: CNCDP, 1998, p. 264-266.

89 Cf. Antonio Villacorta Baños-García – *La Jesuita: Juana de Austria*. Barcelona: Ariel, 2005, p. 161-162. V. ainda Enrique García Hernán – Francisco de Borja y Portugal. In *Actas do Colóquio A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Maio de 2004. Vol. I, p. 189-218.

90 Cf. Marcel Bataillon – Jeanne d’Autriche, princesse du Portugal. In *Études sur le Portugal au Temps de l’Humanisme*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 199-217; Antonio Villacorta Baños-García – *La Jesuita...*

na corte uma explícita deferência⁹¹, bem como protegendo figuras, mais ou menos obscuras, com fama de beatas⁹². A fama de santidade, tantas vezes associada a experiências místicas em que o impulso era o da incorporação em Cristo⁹³ em articulação com práticas penitenciais e ascéticas – os jejuns, as abstinências, o cilício, as macerações, as mortificações, a oração, o desprezo das coisas do mundo – era um rumor não pouco frequente, que sobressaltava e fascinava. Marco Vigerio della Rovere, núncio papal em Portugal entre 1532 e 1536, referia-se em 1534, numa das suas missivas para o papa Paulo III, à reputação de santo de D. Jorge de Almeida (1483-1543), bispo de Coimbra⁹⁴. Num tempo em que, na vizinha Espanha, o fenómeno do *alumbradismo* e os êxtases místicos faziam o seu fulgurante – e perigoso – caminho, a aura e a distinção conferidas pela santidade levava ao aparecimento dos casos de estigmatização, que teriam o seu auge no século XVII⁹⁵, e de transverberação, fenómenos-limite da imitação de Cristo; assim como de fraudes como o tão conhecido caso da monja de Lisboa, dominicana no Mosteiro da Anunciada, a quem o pintor Fernão Gomes (1548-1612), autor de célebre retrato de Camões executado entre 1573 e 1579⁹⁶, fornecia tintas vermelhas sem saber que se destinavam a simular estigmas. Esta realidade⁹⁷ ajuda também a enquadrar, de forma mais nítida, as razões pelas quais entre 1523 e 1588 a Igreja não fez nenhuma canonização⁹⁸.

Num tempo “saturado” de sagrado, de sinais e outros prodígios que povoavam o quotidiano, de beatas ou falsas beatas, miraculadas, revelações, visões e outros dons, em torno da santidade ou com ela de algum modo se ligando, encontramos essa outra antiquíssima prática que, com extraordinária expressão no mundo cristão medieval⁹⁹, com uma expressão particular em Espanha em virtude da fatídica data de 711 para os cristãos¹⁰⁰, e ligada também ao messianismo judaico, tão presente está no Portugal

91 J Cf. José Adriano de Freitas Carvalho – Vida, e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. *Via Spiritus*. 3 (1996), p. 111, 149.

92 Cf. ANTT, alvará de D. João III, datado de 22 de Fevereiro de 1534, dando vestimenta a Maria Anes, beata de Roma. CC, P. I, mc. 52, doc. 65.

93 Cf. Jacques Gélis – Le corps, l'Église et le sacré..., p. 46-68.

94 «[...] *reputato sancto et puo essere che sai tale*». Carta de Marco Vigerio della Rovere a Paulo III, enviada de Évora, a 13 de Novembro de 1534. Publicada por: Charles-Martial De Witte (ed.) – *La Correspondance des Premiers Nonces Permanents au Portugal (1532-1553)*. Vol. 2. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 198[?], p. 70.

95 Cf. Jacques Gélis – Le corps, l'Église et le sacré, p. 55.

96 Sobre este importante retrato, v. *Fernão Gomes e o retrato de Camões*. Lisboa: CNCDP; Fundação Oriente; IN-CM, 1989.

97 Sobre o problema da santidade feminina, sendo numa cronologia posterior, v. o estudo de Pedro Tavares – Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: alguns dados, problemas e sugestões. *Via Spiritus*. 3 (1996), p. 163-215.

98 Cf. Maria de Lurdes Correia Fernandes – História, santidade e identidade: o *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*. 3 (1996), p. 35.

99 Vejam-se os clássicos trabalhos de Marjoree Reeves – *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford, 1969; Marjoree Reeves – *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, 1976, e os estudos reunidos em *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot: Ashgate, 1999.

100 É neste quadro que surge o célebre *Planto de España*, conjunto de textos apócrifos atribuídos a S. Isidoro de Sevilha, importante ciclo de matéria profética peninsular sobre a destruição de Espanha, que circulou intensamente nos séculos XV e XVI em manuscrito. V. Alain Milhou – Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614): thématique, conjoncture et fonction.

de Quinhentos: a profecia. O nome mais destacado é, sem dúvida, o de Gonçalo Anes Bandarra (1500-1556), autor de *Trovas* que ficaram ligadas ao sebastianismo e ao milenarismo português, mas também, embora menos conhecido e com menor irradiação, o seu contemporâneo Simão (c. 1510-1576), o “sapateiro santo”¹⁰¹. Esta figura revela-se particularmente interessante no que toca à transversalidade social de certas práticas e o fascínio por ancestrais apelos, como o de conhecer o futuro. E nem a condenação da astrologia judiciária pela Igreja, que tivera episódios bem expressivos no próprio século XVI em Portugal – lembremos o texto do Jerónimo Fr. António de Beja, *Contra o Juízo dos astrólogos*, publicado em 1523 a pedido de D. Leonor –, impedia que importantes figuras da corte procurassem Simão e o seu dom: o infante D. Luís, D. Sebastião, o cardeal D. Henrique, que, além de o manter como seu sapateiro pessoal, o fez escudeiro, com moradia, procuravam o sapateiro Simão e as suas predições do futuro. Não por acaso, Adriano de Carvalho chama-lhe “um profeta na corte”. E a profecia, era, e sempre fora e seria, uma arma de poder¹⁰².

Estamos, sem dúvida naquele território que une e ao mesmo tempo divide o sagrado e o profano; num mundo em que as fronteiras do verosímil e do razoável (no sentido de racional) não são as nossas, com visões e aparições, que surgem em catadupa nos processos inquisitoriais, de que nos deu conta, numa outra sessão deste seminário, em 2009, o António Vítor Ribeiro. E não esqueçamos o fenómeno dos *alumbrados*, ou do iluminismo quinhentista, estudado pelo inultrapassado livro de Marcel Bataillon, *Erasmé et l’Espagne* (1937), cuja fronteira com o aceite pela Igreja podia ser tão ténue – evoquemos os processos inquisitoriais de Inácio de Loyola ou de Teresa de Ávila, antes de a Igreja os fazer santos. Aliás, a santidade dos místicos, como já observou Apostolidès, parece, em certa medida, uma variante pacífica do heroísmo guerreiro, se considerarmos, como ele, no que dizia respeito à configuração de destinos excepcionais, que o homem ocidental oscilava então entre o herói e o santo¹⁰³.

Todos estes sobressaltos, inflexões e particularismos na espiritualidade, nas formas de expressão da santidade e no modo como os poderes com eles lidavam tinham de ter também ecos na corte portuguesa. Em 1558, a rainha D. Catarina felicitava por carta Bartolomé Carranza (1503-76) pela sua eleição como arcebispo de Toledo; no ano seguinte, esse singular ano de 1559, no âmbito da repressão de manifestações de *alumbradismo*/luteranismo em Castela, que culminou no auto-de-fé de Valladolid,

In Augustin Redondo (ed.) – *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XVe-XVIIe siècles*. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne Nouvelle, 2000. O *Planto* encontra-se, por exemplo, na livreria dos duques de Bragança na primeira metade do século XVI – curiosamente entre os livros dos “*historiadores em linguagem*”, cujo inventário de livros estudamos actualmente, com outros especialistas, no quadro do projecto FCT/CHAM O Património do duque de Bragança, D. Teodósio. De todas as Partes do Mundo, dir. por Jessica Hallet. Inventário, n.º 4973.

101 Cf. José Adriano de Freitas Carvalho – Simão, o Sapateiro santo..., p. 149.

102 V. o conjunto de estudos no volume *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs...*

103 Cf. Jean Marie Apostolidès – *Héroïsme et victimisation...*

Carranza era preso pela Inquisição, o que colocava, de um certo ponto de vista, a rainha D. Catarina, e certamente outras muitas figuras mais ou menos de proa, na Igreja e fora dela, numa posição embaraçosa. Num reino que afinal, sem nunca assumir a dimensão que atingiu na Espanha do tempo, foi também profundamente tocado por esse tipo de experiência religiosa¹⁰⁴.

Neste território que, como dizíamos, une e ao mesmo tempo divide o sagrado e o profano é preciso contar com outras práticas, relacionadas com o entendimento dos mundos natural e sobrenatural, com sincretismos e “contaminações” das próprias crenças. D. Isabel de Albuquerque, irmã de Marim Afonso de Sousa e sogra do conde de Portalegre, membro da mais alta nobreza portuguesa foi a grande protectora de António de Gouveia (1528-157?), seu «clérigo de missa» e alquimista, que frequentou o paço régio, e que além de astrólogo se dizia também com o dom da profecia. No seu processo inquisitorial, publicado por Pedro de Azevedo, torna-se patente que Gouveia andou pela corte em círculos bem próximos dos monarcas; nele desfilam antigas boticárias da rainha D. Catarina, o então físico do rei, Leonardo Nunes, Bastião Luís, reposteiro da rainha e seu denunciante ...¹⁰⁵. E não vemos como, nas recâmaras régias, como na de D. Catarina, encontramos as relíquias dos santos, retábulos de santos e da Virgem, rosários, e outros objectos de piedade, mas também «línguas de escorpião», que eram na verdade dentes de tubarão fossilizados¹⁰⁶, uma cabeça de cobra coberta de ouro, ambos usados como antídoto para veneno, talvez também como amuleto, duas pedras de jaspé em forma de coração para estancar o sangue; um ramo de coral para afastar o mau-olhado; uma raiz de peónia coberta de ouro e esmaltada, com funções de amuleto profiláctico; um corno de “unicórnio”¹⁰⁷, animal que povoou o imaginário medieval e que, reduzido a pó, se considerava ser um poderoso antídoto para venenos, jarras de ágata e de jaspé para fins medicinais e afrodisíacos; pedras preciosas como esmeraldas, safiras ou topázios, que além do seu uso como jóias se acreditava terem propriedades medicinais – as pedras preciosas faziam aliás parte da farmacopeia¹⁰⁸ – e outros objectos raros que se acreditava terem propriedades mágicas ou profilácticas?

104 Cf. José Adriano de Freitas Carvalho – Traditions, life experiences and orientations in Portuguese Mysticism (1515-1630). In Hilaire Kallendorf (dir.) – *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden: Brill, 2010, p. 39-70. No inventário quinhentista da livraria de D. Teodósio, duque de Bragança, que estudamos, a dimensão dos livros de espiritualidade mística e contemplação é muito elevado.

105 Cf. Pedro de Azevedo – António de Gouveia, alchimista do século XVI. In *Arquivo Historico Portuguez*. Vol. III, 1905, p. 179-286.

106 Presente também entre os haveres de D. Manuel. V – Inventario da Guarda-Roupa de D. Manuel. In Anselmo Braamcamp Freire – *Arquivo Historico Portuguez*. Vol. II, 1904, p. 387. Para uma visão global, v. Annemarie Jordan – As Maravilhas do Oriente: colecções de curiosidades renascentistas em Portugal. In *A Herança de Rauluchantim*. Lisboa: Museu de S. Roque, CNCDP, 1996, p. 83-127.

107 Tratava-se, na verdade, de presas de narval. Mas a crença era persistente, de facto. Em 9 de Setembro de 1519, D. Manuel ordenava por alvará a Vasco Queimado, feitor da Casa da Índia, que mandasse entregar no seu guarda-roupa, todo o alicorne preto que houvesse na dita Casa. ANTT, CC.P. I. mç. 25, doc. 44.

108 Cf. Georges Vigarello – *Histoire des pratiques de santé...*, p. 27-28, 81.

Numa época tão profundamente ancorada no sagrado, o catolicismo, a partir dos anos 40-50 progressivamente disciplinado por Trento e vigiado pela Inquisição, era o “meio geral” do quotidiano de homens no século XVI, também de D. João III e de D. Catarina, monarcas tão profundamente devotos, como observavam os núncios papais nas suas missivas, rodeados por pregadores por vezes inflamados, estimulando a publicação de obras espirituais, como o manual da vida cristã do dominicano Diego Ximenez, dedicado a D. João III¹⁰⁹, ou as obras de Frei Luís de Granada por iniciativa de D. Catarina, sua protectora na corte e leitora dos seus escritos espirituais e de outras obras de carácter místico e contemplativo, tementes a Deus e zelosos dos mandamentos de Deus e da Santa Madre Igreja¹¹⁰.

Mas a natureza e o homem participavam, também, de uma ainda profundamente enraizada “tradição mágica”, que tinha igualmente de interferir com as próprias concepções e *possibilidades* de manifestação do sagrado. O homem era o reflexo de uma ordem mais ampla, a ordem cósmica, a medicina era indissociável da astrologia, num tecido de correspondências entre céu, terra, o corpo humano e os seus humores¹¹¹; pequenos e grandes mandavam “tirar” as suas figuras para prever o futuro¹¹²; e o poder oculto de pedras preciosas e minerais, objectos e artefactos influía de forma poderosa no mundo das crenças e das práticas, também nos espaços da corte régia, numa singular articulação entre o sagrado e o profano. E as relíquias, testemunho tangível e corpóreo da santidade, tão profundamente articuladas, em breve, com a sensibilidade e a espiritualidade barrocas participavam, precisamente, dessa dupla condição: visível e tangível, mas ao mesmo tempo sobrenatural¹¹³.

Era, ainda, um tempo de prodígios e de santos, mas também de uma Natureza pródiga e interpelante, em que por tantas formas e através de tantos sinais homens e mulheres queriam descortinar ou fazer inflectir os seus destinos. Sagrado e profano tinham, pois, numa articulação por vezes difícil de discernir, um espaço contíguo e contraditório na corte de D. João III e de D. Catarina.

109 Cf. Diego Ximenez de Arias – *Enchiridion, o Manual de Doctrina Christiana (que tambien puede servir de Confessionario) dividido en cinco partes: en que por via de preguntas y respuestas se enseña al Christiano todo lo que deve creer y no creer; desear y aborrecer; hazer y no hazer; saber y no saber....* Lisboa: Germão Galharde, 1552.

110 Cf. *Compêndio de Doutrina Christã*, publicado à custa de D. Catarina em 1559. V. Idalina Resina Rodrigues – Frei Luís de Granada: sermões para o povo português. *Via Spiritus*. 11 (2004) 27-44.

111 Cf. Andrés de Li († 147) – *Reportorio dos tempos em lingoagem Portugues com as estrellas dos signos. E com as condições do que for nascido em cada signo. E o crescer & mingoar do dia & da noite. E das quatro compreições & suas condições. E a declinação do sol com seu regimento. E ho regimento da estrella do norte. Com outras muytas cousas acrescentadas de nouo....* Lisboa: Germão Galharde, 1552. A tradução, da autoria de Valentim Fernandes, é dedicada a António Carneiro, que fora secretário do rei D. Manuel. E a edição feita em Lisboa, por um dos impressores ao serviço do rei, Germão Galharde.

112 Cf. BNP cod. 936, onde se refere o horóscopo mandado fazer por D. João III a seu neto D. Sebastião aquando do seu nascimento, fol. 187.

113 Cf. Jose Luis Bouza – *Religiosidad Contrarreformista...*, 1990, p. 42.